FF 50 150

Hola, buenas noches y un saludo a todos desde Revista de Filosofía, miércoles 18 de abril y tras estas vacaciones que seguro que a todos nos han parecido cortísimas, aquí estamos de nuevo con nuestra revista, un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio Santes Mases. Los que nos acompañasteis en el último programa, el programa anterior a Semana Santa, recordaréis que hablábamos de racionalidad y utopía y que trataban de este tema, además de Antonio Santes Mases y Francisco Martínez, como siempre, Miguel Ángel Quintanilla, un hombre al que seguramente conoceréis todos, actualmente es director de la revista Albor, está a punto de hacer una gran enciclopedia española de filosofía y además es autor de libros tan conocidos como La Utopía Racional, La Tecnología, Un Enfoque Filosófico e Idealismo y Filosofía de la Ciencia, entre otros. Bueno, pues con Miguel Ángel Quintanilla, que por supuesto está de nuevo hoy aquí, como prometimos en nuestro último programa, nos acompañan también Antonio Santes Mases y Francisco Martínez, y con ellos os vamos a dejar ya para seguir tratando el tema que iniciábamos hace dos semanas, un tema al hilo de uno de los libros de Quintanilla, La Utopía Racional.

Vamos a hablar, pues, de racionalidad y utopía. Buenas noches, tenemos hoy con nosotros también otra vez a Miguel Ángel Quintanilla, con el que en un programa anterior estuvimos hablando de su libro La Utopía Racional. Los oyentes que siguieran el programa recordarán que uno de los debates finales era sobre la posibilidad de construir una alternativa que superara la opción, la antítesis, entre cinismo y teología, lo argumentaba Francisco José Martínez, es decir, entre una posibilidad de razón que acepta lo dado sin ningún tipo de cuestionamiento, sin ningún tipo de crítica, o un tipo de fundamentación trascendente que puede conducir a propuestas de tipo fundamentalista, de tipo místico.

Pero quizá hay otra posición que ha anidado en la filosofía moral y política actual con más fuerza todavía, y es una posición que viene a decir no tanto que el filósofo moral tenga que hacer una propuesta global, totalizadora, una propuesta que pueda tener un cuño trascendente o un cuño doctrinario, pero que tampoco debe, digamos, aceptar una promiscuidad peligrosa entre la ética y la política. Es decir, una propuesta que vendría a decir bueno, nosotros no tenemos una utopía escatológica con la cual denunciar los males que padecemos, o con la cual compensar las carencias de la vida terrena, ni en el futuro humano, ni en el futuro trascendente, pero lo que sí tenemos nosotros es una perspectiva de que para mantener la ética, para mantener la dignidad, para mantener la racionalidad humana, la libertad, pues de alguna forma hay que partir de un dualismo esencial entre la ética y la política. Lo máximo que puede llegar a hacer el filósofo moral, si quiere mantener alta la bandera de la ética, es disentir de los proyectos sociales, de los proyectos políticos, quizá pensando, como vosotros venís a decir en vuestro libro, tú y Ramón Vargas Machuca, en que no merece la pena, en que es más rentable limitarse a fomentar la disidencia, porque no hay forma humana de promover una alternativa plausible, una alternativa que pueda hacer frente a la rigidez monolítica de nuestras complejas sociedades industriales y militarizadas.

¿Cómo ves tú esta especie de culto de reivindicación de la disidencia? Yo creo que no hay diferencias fundamentales entre el fundamentalismo religioso y la reivindicación de la disidencia como única actitud moral. No hay diferencias fundamentales porque la consecuencia lógica de esa actitud moral consiste en decir, bueno, puesto que no hay nada que hacer, busquemos la salvación fuera de aquí, fuera de este mundo. Digamos, esa sería la consecuencia lógica.

Otra cosa es que no se haga, pero eso simplemente por falta de valentía para sacar las consecuencias lógicas de la actitud, digamos, llamada de, en mi libro llamo disidencia metafísica. Es decir, no la disidencia constitucional, digamos, la disidencia que consiste en no estar de acuerdo con una ley o no estar de acuerdo con un sistema social y proponer un cambio, sino la disidencia metafísica que consiste en no estar de acuerdo con lo que hay y no proponer nada, sino simplemente patalear. Es una actitud completamente irracional, en mi opinión.

Ahora bien, también quiero decir una cosa. La motivación del disidente es perfectamente legítima, es decir, me parece bien, lo que pasa es que me parece poco moral. Es legítima desde el punto de vista de que, bueno, no todo el mundo está capacitado para encontrar alternativas o no todo el mundo tiene la fuerza o tiene la convicción o tiene la necesidad teórica o psicológica de buscar alternativas.

De manera que es útil también que haya disidentes y yo creo que a los disidentes, incluso a los metafísicos, pues hay que observarles con mucha atención, puesto que suelen ser gente que señala problemas reales. Lo que pasa es que sería insuficiente como modelo de pensamiento social y político y moral, por lo tanto. Sería insuficiente porque si no hubiera la otra gente, la gente que hace las propuestas y que se arriesga a meter la pata y a ser criticado, el resultado global sería que nuestras ideas serían cada vez más injustas, creo yo.

Pero en relación a la experiencia a la que tú nos hablabas el otro día, cuando decías que fueron estos siete años que ha habido que tú has tenido una experiencia política directa y que, de alguna forma, a partir de esas propuestas, de esas apuestas, de esos proyectos, surge tu último libro, La utopía racional, no hay una reivindicación en España del papel del intelectual como crítico del poder. Es decir, el papel del intelectual que señala las carencias, señala las deficiencias, dice no, quizás a esos discursos ascendentes de tipo negativo, donde se dice no al rearme, o no a la energía nuclear, o no al deterioro del medioambiente, o no a la extensión de la influencia del Estado, o no a los partidos tradicionales, o no a la OTAN. Y, bueno, en alguna medida, digo en relación a lo último que tú decías, ¿no señala eso, que los discursos ascendentes sean negativos, una carencia de los proyectos de la izquierda? Es decir, ¿por qué tanta gente cree que solamente tiene fuerza para decir no? ¿No será porque piensan que los proyectos positivos se han ido reduciendo hasta tal punto el límite de lo posible que no tienen, digamos, posibilidad de ver estructuras plausibles? Sí, esto es el síndrome del escéptico, ¿verdad? El escéptico es siempre un dogmático frustrado.

Y entonces, en la izquierda ha habido mucho dogmatismo, entonces el dogmatismo ha conducido a la injusticia y al totalitarismo, etc. Y hay muchos intelectuales que se han comprometido, se comprometieron en la época de posguerra con el totalitarismo stalinista, por ejemplo, simplemente por un afán de comprometerse con la lucha de clases, etc. Y después, claro, han visto que han sido cómplices de aberraciones políticas y morales.

Entonces, la reacción lógica es decir, bueno, pues dediquémonos a picotear al elefante, es decir, dediquémonos a señalar lo negativo y renunciemos o abandonemos la pretensión de encontrar alternativas porque sabemos que esas siempre conducen, digamos, a la impureza del poder, ¿no? Yo creo que esto es una, como digo, esto es una consecuencia de un dogmático frustrado. No digo yo que psicológicamente sea esa la situación de muchos pensadores actuales que en España postulan ese planteamiento, pero, digamos, desde el punto de vista de la estructura lógica de ese pensamiento yo creo que está bastante claro que de lo que se trata es de la incapacidad para percibir la alternativa real. Que la alternativa real es que para ser izquierda no hace falta ser dogmático.

Y lo que pasa es que en la izquierda, para ser, digamos, moralmente comprometido no hace falta estar seguro de que lo que tú planteas es lo justo. Hace falta tener la modestia suficiente como para hacer propuestas sobre una sociedad más justa y al mismo tiempo aceptar que te puedes estar equivocando. Yo creo que en la izquierda lo que tenemos que aprender es eso, lo que tenemos que aprender es a ser capaces de someter a la propia crítica nuestras propias propuestas.

Pero no renunciar a hacer propuestas. Ya, pero el planteamiento que tú haces al hablar de la impureza del poder recuerda un poco la persona a la que va dedicado vuestro libro, Elías Díaz, ¿no? Que habla también de la maldad estatal. Es decir, de cómo se ha dado en la izquierda la idea de la maldad estatal, de que en definitiva desde el Estado no se pueden establecer cambios a los sumos de la crítica.

Ha sido un gran error de la izquierda. Exacto. Elías parte que ha sido un gran error y tú también.

Pero claro, también se podía decir, recordando un comentario que hacía Victoria Camps al libro de Elías Díaz, una crítica a la bondad estatal. Es decir, a los que efectivamente, más allá de los problemas de la impureza del poder, no hacen una crítica al funcionamiento real del Estado y del poder. Bueno, pero ese no es nuestro caso.

El último capítulo del libro está dedicado a las propuestas de reforma del Estado. Ya no, pero quiero decir que se puede dar el tema, por ejemplo, y de ahí viene un poco la fuerza que han tenido los movimientos sociales, que es cierto que en muchas ocasiones han tenido más un elemento negativo que un elemento directamente positivo. Pero, por ejemplo, el planteamiento de decir, en la medida en que uno accede al poder político consiguiendo proyectos mayoritarios, pues tiene grandes peligros de desdibujar su identidad emancipatoria.

En la medida en que uno entra en el funcionamiento, accede al gobierno, se corresponsabiliza con la razón de Estado. Entonces podríamos ver tres o cuatro temas donde eso siempre aparece. Por ejemplo, la tensión entre razón de Estado y derechos humanos, como de cara a combatir el terrorismo, el problema del secreto militar, la soberanía limitada de cara a lo que es la reivindicación de los movimientos pacifistas.

Es decir, que el modelo que tú expones, que es un modelo muy sugerente, quizás planteando la cosa de otra manera se podría decir, bueno, es que el peligro está en que la impureza sea tal que el proyecto se desdibuje totalmente. Y entonces algunos sólo tengan manos para, no digamos picotear, no porque crea que puede acabar con el elefante, pero por lo menos para intentar resistir. Es decir, habría una cultura de la resistencia que esté en contra de una práctica de la complicidad.

A mí me parece perfecto la cultura, no la cultura, sino los hechos de la resistencia. Es decir, los fenómenos, los movimientos sociales negativos, digamos, me parecen perfectos. Señalan problemas, señalan dificultades y hacen críticas.

A mí lo que me parece más delicado, verdad, es que los filósofos morales se dediquen a, digamos, a sacralizar eso como modelo de pensamiento racional. Es decir, a mí me parece que la obligación de un filósofo moral y político es entrar a fondo en los temas y me parece una ingenuidad el adoptar desde un punto de vista teórico, no desde un punto de vista práctico, que obviamente son cosas que pasan en la sociedad y sus motivos tienen y el filósofo y el político tienen que reflexionar sobre ellos. Pero cuando uno hace la reflexión lo que me parece es que es una perspectiva muy pobre intelectualmente partir del supuesto de que el poder político por definición es corrupto o por definición es impuro y por lo tanto el intelectual por definición no tiene nada que ver con el poder.

Me parece insuficiente y me parece muy pobre este planteamiento porque eso es equivalente a alguien que dijera que, por ejemplo, las leyes de la gravedad son las causantes de que la gente se caiga de un piso y que por lo tanto lo mejor es no hacer caso de la ley de la gravedad. Esto sería una estupidez, claro, una manifiesta estupidez irracionalista. Bueno, trasladándolo eso al tema de las relaciones sociales y políticas, decir que el poder es malo, por definición, es tan estúpido como pensar que la ley de la gravedad es mala, por definición.

Pero Bolívar, el que entra en política tiene que pactar necesariamente con los poderes diabólicos de este mundo. El que quiera salvar su alma se tiene que alejar de toda actividad política, ¿o no? No, no, es que a mí lo que me parece es que no se puede salvar el alma. Bueno, tomalo metafóricamente.

Metafóricamente no se puede salvar el alma al margen de la actividad política, me parece inmoral. ¿Y se puede salvar en la actividad política? No, es que no hay otro sitio, es que no hay otro sitio. ¿Se salva en la actividad política o no se salva? Claro, esto ya lo sabían los clásicos, los Aristóteles, ¿verdad? Donde la ética y la política eran dos dimensiones relacionadas con la vida privada y la vida pública del ser humano desde el punto de vista moral.

¿Y por qué estamos ahora abandonando el ámbito de lo público al pragmatismo maquiavélico y renunciando a introducir en él la reflexión moral? Esto es una renuncia, es una retirada. Y lo que decimos en nuestro libro es que la consecuencia de este tipo de pensamiento, de planteamiento intelectual sobre la política es que mientras tanto otros se encargan de gestionar el poder. El poder no es moralmente ni bueno ni malo, el poder es una roca.

Es decir, el poder es una cosa que está ahí. Tenemos además la gran ventaja en la izquierda, en el pensamiento progresista, de que además de los poderes económicos y de los poderes físicos, digamos, existe un poder nuevo, que es el poder del Estado en los estados democráticos. ¿Y por qué tenemos esa gran ventaja? Porque el poder, por muy impuro que sea y por muy complicado que sea, en un estado democrático es un poder accesible.

Bueno, y ahí entraremos en otro tema importante de tu libro, aunque tengamos que ir rápido por el tiempo, que es el problema de la relación entre el Estado, el Estado democrático y el capital. Frente a las tesis, digamos, del marxismo, del neomarxismo de los años 70, las tesis estructuralistas de Pulanzas o las tesis más empíricas de Humiliban, donde habla del Estado como instrumento de la clase dominante, vosotros más bien insistís en el poder político como un mecanismo que permite controlar el poder económico del capital, que permite contrarrestar los efectos del poder económico del capital y habláis del Estado social, del Estado del bienestar, como elemento decisivo en la definición del socialismo, hasta el punto de partir del supuesto de que el anticapitalismo ya no es una seña de identidad, o no debe ser una seña de identidad, o no tiene por qué ser una seña de identidad de un proyecto socialista. Pero ahí es donde quizá convendría hacer así, aunque no tengamos mucho tiempo, dos preguntas.

Una, ¿pero no es el Estado del bienestar una fórmula que ha sido aceptada también por planteamientos liberal-progresistas o social-cristianos? No es necesariamente una fórmula socialista, ni siquiera social-demócrata. Y dos, ¿en qué medida este socialismo compatible con el Estado del bienestar, o reducido al Estado del bienestar, o que abdica de una voluntad anticapitalista, abdica también de muchas de las reivindicaciones, de las señas de identidad, de los principios de lo que era el proyecto de la izquierda, del proyecto emancipatorio de la izquierda? Bueno, dos cosas. En primer lugar, la propia experiencia empírica histórica de la izquierda demuestra que efectivamente cuando los partidos de izquierda han accedido democráticamente al poder del Estado, es cuando han podido hacer reformas apoyadas por la clase obrera.

Mientras que cuando han accedido por métodos no democráticos, generalmente han impuesto las reformas incluso en contra de la clase obrera. De manera que parece que la historia, más bien de la tradición de izquierda, demuestra que el reformismo democrático es lo que la clase obrera apoya. Y además la apoya, digamos, no siempre, y no siempre de la misma manera, pero la apoya de una forma bastante continuada.

Y eso produce transformaciones que hacen que las sociedades sean más igualitarias, y aunque no sean justas, perfectamente justas, pero sí permiten avanzar hacia un ideal, que es el ideal de

la izquierda, y es luchar, digamos, mejorar las condiciones de igualdad de la gente. Esa es la primera parte, digamos, de constatación empírica. La segunda parte de constatación teórica, o de análisis teórico, es que, bueno, ¿por qué decimos nosotros que el socialismo no se define por ser anticapitalista? Porque a mí me parece que hay un error en el planteamiento de Marx, en el análisis de Marx de las relaciones sociales en el ser del capitalismo, en el que, por decirlo de forma muy simple, se confunden tres cosas.

Una es, el capitalismo se caracteriza por la economía de mercado, y además por la propiedad privada de los medios de producción y por la ley del beneficio, digamos. No hay propiedad privada de los medios de producción, no tiene sentido nada más que en la medida en que se supone que en la inversión del capital se van a obtener unos beneficios. Esto es una parte que es esencial al funcionamiento del capitalismo, y es esencial al funcionamiento de una economía libre, porque cuando se ha intentado cambiar esto, se ha fracasado.

Y, de hecho, aquí tenemos la experiencia de los países de economía colectivista, etcétera, o estatal, etcétera. Ahora, en el análisis de Marx hay otra cosa, y es, por decirlo así muy sintéticamente, dice, el mercado y la propiedad privada de los medios de producción necesariamente conlleva unas relaciones de explotación. Como el socialismo está en contra de las relaciones de explotación, y la consecuencia necesaria del mercado y de las propiedades privadas de los medios de producción conducen a la explotación, si queremos ir en contra de la explotación, tendremos que ir en contra del mercado y de las propiedades privadas de los medios de producción.

Y ahí es donde está el non sequito, ¿verdad? Porque no es cierto, y la historia parece demostrarlo, que, primero, aboliendo el mercado y la propiedad privada de los medios de producción, se supere la explotación del trabajo. Y, por lo tanto, si eso no sucede, quiere decir que la premisa de Marx es falsa. Es decir, no hay una relación de consecuencia necesaria entre el mercado, la propiedad privada y la explotación.

Yo creo que de la tradición socialista lo que se mantiene vivo, y lo que hay que mantener vivo, es la lucha contra la explotación del trabajo y otras muchas formas de dominación que, basadas en las relaciones de producción, hoy están vigentes. Pero nuestra tesis es que eso se hace precisamente utilizando el poder del Estado democrático como contrapoder compensatorio de la, digamos, arbitrariedad del poder económico, que es lo que hace que... ¿Pero el Estado del Bienestar como poder del Estado? El Estado del Bienestar no es suficiente. Es decir, nosotros creemos que el modelo del Estado del Bienestar desarrollado por las políticas socialistas reformistas es un paso en esa dirección y que, en estos momentos, los cambios que se están produciendo en el sistema capitalista y la propia experiencia del propio Estado del Bienestar nos están obligando a replantear nuevas alternativas, incluso a profundizar el desarrollo democrático del Estado.

Y nosotros proponemos desarrollar las formas democráticas del Estado del Bienestar a todos los niveles de la sociedad, en la democracia industrial, la democracia económica, la democracia

de los consumidores, etcétera, etcétera. Hay que imaginarse nuevos pasos para el desarrollo del Estado del Bienestar, pero la línea creemos que es correcta. De todas formas, yo creo que de una constatación real, es decir, que la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción no se acabe la explotación, no puedes deducir en absoluto que no hay explotación habiendo también propiedad privada.

Es decir, lo cierto, y los análisis, por ejemplo, de Rehmer sobre la teoría de la explotación, dice que hay un tipo de explotación capitalista y hay un tipo de explotación socialista. Pero no es el argumento ese. Es que yo creo que hay explotación.

Bueno, más allá o más acá. No, no, Rehmer no saca las consecuencias de su análisis. Rehmer tiene un bonito análisis de la teoría de la explotación y, para poder dar cuenta de la explotación en los países del régimen comunista, desarrolla un nuevo concepto de explotación socialista basado en el mantenimiento de la propiedad estatal de los medios de producción.

Nosotros creemos que su argumentación hay que llevarla más lejos. Es decir, lo que ocurre de verdad es que, vamos a ver, el mantenimiento de las relaciones de producción típicas del sistema capitalista no necesariamente lleva a unas relaciones de explotación del trabajo si no se dan otras condiciones. Ese es nuestro planteamiento.

Y las otras condiciones es, por decirlo así, muy a lo bestia, con perdón por la expresión, es que el detentador del capital tenga libertad absoluta para decidir. Y lo que demuestra la experiencia histórica del socialismo reformista es que, en la medida en que limitas mediante precisamente el sistema jurídico del Estado, democráticamente apoyado, y la acción de los sindicatos y la acción de las fuerzas sociales apoyadas jurídicamente por el Estado, en la medida en que eso lo desarrollas como contrapoder del capital, tú puedes lograr que el capital funcione de tal manera que, no voy a decir no haya plusvalía ni extracción de la plusvalía del trabajo, sino que la extracción de la plusvalía del trabajo esté aceptada como consecuencia de un pacto entre el capital y el trabajo. Sí, pero eso no elimina la explotación.

Elimina, digamos, o sea, no necesariamente la elimina, pero permite avanzar en la reducción del nivel de explotación impuesta o coercitiva. El problema no es la explotación del trabajo, el problema es que te exploten sin tú quererlo. Otra cosa es que tú digas, no, a mí me interesa trabajar dos horas más para aumentar la productividad de la empresa, pero si tú lo haces porque quieres, o, digamos, con un grado de libertad mayor, bueno, hay una explotación desde el punto de vista técnico, pero digamos que hay una explotación que es el resultado de un pacto en el cual el trabajo acepta, por ejemplo, apretarse el cinturón para que la economía del país funcione, porque con eso va a tener más impuestos el Estado y va a poder tener más escuelas públicas y, por lo tanto, sus niños van a poder ir al colegio.

Eso es perfectamente racional. Sí, pero no justo, es decir que… No, justo depende, la justicia solamente depende, como no tenemos criterios trascendentes de justicia, la justicia es aquello que la gente democráticamente está dispuesta a aceptar como mejor. No, pero eso no hace que sea más justo el capitalismo que el socialismo, porque el socialismo… No, es que el

socialismo no existe hasta ahora, como régimen alternativo.

Bueno, los países de economía colectiva, porque ellos lo que han hecho es explotar colectivamente la plusvalía y luego redistribuirla. Sí, pero sin preguntarle a la gente si lo quieren. Sí, pero a nivel técnico... No, no, el problema no es explotación, el problema no es técnico, el problema es si la gente quiere eso o no quiere eso.

Ya, exacto. Se ha demostrado que, aboliendo la propiedad privada, habría que añadir, sin democratización y sin dar la palabra a los colectivos sociales, es decir, allí donde se ha querido realizar el socialismo sin democracia no se puede hablar de socialismo. Pero allí donde se mantiene un tipo de democracia como la actual, tampoco se puede llegar a hablar, tampoco va a poder haber auténtica democracia en el socialismo.

¿Por qué? Porque hay un punto que tú dices que me parece central en los últimos instantes que recomendamos para nuestros lectores y nuestros oyentes, que lean el libro en este punto y que lean también las conclusiones de las jornadas que ha hecho la Fundación Pablo Iglesias recientemente sobre estos temas de la explotación y del máximo analítico. Porque, efectivamente, ahí está el problema de si el poder político puede alcanzar la toma de decisiones del capital privado. Entonces, claro, aquí es donde se plantea una de las cuestiones decisivas, que en el pacto que da origen o que da nacimiento al Estado del Bienestar, justamente se parte de que la acumulación en manos privadas hace que las decisiones sobre inversiones, sobre tecnología, sobre productividad, son decisiones básicamente empresariales.

El otro día en un debate se recordaba la frase aquella de Bobbio, que decía que la democracia queda a la puerta de la fábrica, no solamente como una constatación fáctica, sino como una voluntad despreza de los propios sectores empresariales, que no quiere, es decir, que considera que el patrón no tiene esa libertad y que si no se acaba con la libertad de empresa. Entonces ahí entramos en un cuestionamiento muy importante. Pero el problema es cuál es el punto de partida y cuál es el punto de llegada.

El proyecto socialista, el punto de llegada no tiene límite, tal como nosotros lo concedimos. Es decir, el problema es cómo se llega y de dónde se parte. Pero no hay un punto de llegada fijo.

Es decir, no hay límites para la transformación del capitalismo. No hay límites en nuestro proyecto. En tu proyecto no, pero en la voluntad del capitalismo puede que sí.

Sí, pero bueno, entonces ahí el problema es si es posible desarrollar la democracia hasta tal punto que las fuerzas democráticas, el Estado Democrático, el Estado Democrático Internacional que habría que crear, porque en realidad el capitalismo está planteado a nivel internacional, el Estado Democrático Internacional, el día que lo haya, tiene el poder suficiente para crear unas condiciones nuevas para ese pacto internacional. O sea, hay un choque entre democracia y dominación de la burguesía. Como decían los clásicos, el avance de la propia democracia tiene el límite que le impone la propia fuerza del capital.

Yo creo que no, que la propia fuerza del capital, es decir, no necesariamente tiene que darse ese choque. Yo creo que el capital tiene muchas posibilidades de desarrollo dentro del sistema democrático a pesar de que cada vez el sistema democrático vaya imponiendo más su poder sobre el capital. Y de hecho la experiencia histórica nos dice eso.

Hoy día los capitalistas del siglo XIX, si nos vieran hoy a los Estados, incluso a los más liberales, si vieran hoy el Estado de la Margaret Thatcher funcionando, se horrorizarían porque considerarían que es casi socialista. ¿Por qué? Porque hay tal cantidad de controles democráticos sobre la disponibilidad del capital nacional. El problema es que ahora el capitalismo es internacional y los Estados son nacionales, claro.

El problema es que aunque el socialismo no pueda llegar al final, nosotros hemos llegado al final de nuestro programa. Agradecemos enormemente a Miguel Ángel Quintanilla en las dos noches que está aquí con nosotros y recomendamos vivamente el libro que ha publicado con Ramón Vargas Machuca La utopía racional. Bueno, pues hasta aquí nuestro tiempo por hoy en Revista de Filosofía.

Hoy nos ha acompañado Miguel Ángel Quintanilla, filósofo, director de la revista Balbor y autor, entre otros títulos, de Utopía Racional, del que hemos hablado a lo largo de los dos últimos programas. Gracias a Miguel Ángel Quintanilla, gracias también a Francisco Martínez y Antonio Santes Mases, que han estado, como siempre, aquí, en nuestra revista, y gracias también a vosotros, por supuesto. Y no olvidéis que el próximo miércoles tenéis una cita con nosotros hacia las diez y media de la noche, en Ui Media, en Canarias, en Revista de Filosofía.